ROCZNIKI FILOZOFICZNE
TOM XXX, zeszyt 2 - 1982

S. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

DOŚWIADCZENIE LUDZKIE PODSTAWĄ AFIRMACJI BOGA

Sytuacja, w jakiej znalazła się myśl współczesna i cała współczesna kultura, a przede wszystkim dzisiejszy człowiek w dziedzinie afirmacji Boga (ateizm, laicyzacja), domaga się przypomnienia i powrotu do punktów zasadniczych, do sytuacji podstawowych, by dotrzeć do samych korzeni problemu i pokazać go w jego genezie i w całej jego niezniszczalnej żywotności i świeżości.

Z charakterystyki współczesnego układu myśli pragnę zwrócić uwagę tylko na dwa zjawiska:

1^0 subiektywizację filozofii, której impuls dał Descartes przez swe ujęcie świadomości jako samoświadomości i przez to, że z faktu samowiedzy uczynił punkt wyjścia rozważań o świecie pozapodmiotowym. Subiektywizację tę pogłębił Kant, a została ona skonkretyzowana w dwu znaczących współcześnie kierunkach filozoficznych – fenomenologii i egzystencjalizmie;

2^0 scjentyzację, technizację i spragmatyzowanie poznania. Nie chodzi tu tylko o wzajemne powiązanie nauki z techniką, produkcją, wytwarzaniem, które charakteryzuje czasy najnowsze, ale o fakt, że każda nauka, powstając w wyniku zastosowania jakiejś metody (techniki), jest ograniczona i zdeterminowana w swych rezultatach przez użytą metodę[1].

Obie te tendencje poznawcze przyczyniły się do zrelatywizowania poznania Boga do sfery przeżyć świadomościowych (głównie w egzystencjalizmie) bądź do ujęć nabudowanych na faktach czy teoriach naukowych lub do analiz metanaukowych. Zrelatywizowanie to wyraża się występowaniem diametralnie różnych rozwiązań w ramach czy to filozofii podmiotu (G. Marcel – J. P. Sartre), czy to w ramach filozofii scjentystycznej, np. fakt ewolucji, pewne fakty psychiczne czy społeczne stanowią podstawę zarówno afirmacji, jak i negacji Boga (różne rozwiązania w psychoanalizie); różne rozwiązania występują również w ramach filozofii języka itp.

---

[1] Wyraża to lapidarnie H. G. Gadamer: „sama nauka jest techniką" (*Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1979 s. 37).

Natomiast najnowsza filozofia, która od czasów Hegla stawia sobie za cel „rozumienie historyczne", „samowiedzę historyczną", „rozum historyczny", rozwija niezwykle interesujący wątek dziejowy zarówno w istnieniu indywidualnym człowieka, jak i w jego życiu społecznym. Prowadząc do wzrostu samowiedzy, odrywa jednak ludzkie poznanie od jego podstaw ontycznych. Współczesne myślenie historyczne wydaje się ostateczną proklamacją końca metafizyki. Zastąpienie metafizyki hermeneutyką, czyniąc z filozofii „myślenie o kulturze", interesującego nas problemu afirmacji Boga nie posuwa naprzód. Kultura bowiem, jako pochodna od człowieka, zawiera element twórczości i na jej podstawie nie można rozstrzygać podstawowych problemów ontycznych. Ich nieuniknioność wyraża się obecnie renesansem mitów i myślenia mitycznego[2].

Jedynym wyjściem z sytuacji, w jakiej znalazła się myśl współczesna w dziedzinie afirmacji Boga z wyraźną dominacją tendencji ateistycznych i laickich (najczęściej płynących z agnostycyzmu), jest powrót do stanów źródłowych ludzkiego poznania, i to w sensie genetycznym, jak i strukturalnym. Chodzi o przypomnienie, iż pierwszym aktem poznawczym człowieka jest afirmacja otaczających go bytów, a więc rzeczywistości niezależnej w istnieniu od człowieka, afirmacja, która jest wcześniejsza od afirmacji własnego ja, od ludzkiej samowiedzy i która tę afirmację i samowiedzę umożliwia i umożliwia podstawową orientację człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Mam na myśli fazę poznania przednaukową, przedjęzykową, choć wyrażoną w języku, przedkulturową, fazę, przez którą każdy człowiek przechodzi.

Pragnę właśnie zwrócić uwagę na ten najwcześniejszy etap poznania ludzkiego, w którym dokonuje się afirmacja istnienia rzeczywistości otaczającej człowieka („coś jest"). Takiej afirmacji dokonujemy nieustannie, często jej nie artykułując, w formie wypowiadanych zdań, poprzestając na reakcji wyrażającej się w zachowaniu, jak nie artykułuje jej niemowlę reagujące na pojawiające się przedmioty czy osoby. Ta afirmacja bytów istniejących poza człowiekiem stanowi punkt wyjścia i konieczny warunek afirmacji własnego, ludzkiego istnienia, ludzkiego „ja" jako podmiotu ludzkich działań. Realizm teoriopoznawczy i metafizyczny każe aż tu szukać punktu wyjścia naszych twierdzeń o świecie. Jest to punkt wyjścia diametralnie różny od tego, który rozpowszechnił w myśli współczesnej zwłaszcza egzystencjalizm. W doświadczeniu istnienia nie chodzi o czysto subiektywne ustosunkowanie się do swojego losu, ale o stwierdzenie, bezpośrednie poznanie, czyli doświadczenie pewnych, podstawowych faktów, które określają ludzką egzystencję.

Afirmacja własnego istnienia, rodząca się wraz z afirmacją otaczającego nas świata, poznanie charakteru swojego istnienia, refleksja nad nim, choćby

[2] Por. Gadamer, jw. s. 27-30; L. Kołakowski. *Obecność mitu*. Paryż 1972 passim.

najbardziej cząstkowa, prowadzi do pytania dotyczącego źródeł, przebiegu i celu tego istnienia, z których najważniejsze, najbardziej uporczywe jest pytanie o źródło i cel ludzkiego istnienia, czyli po prostu pytanie o Boga.

Doświadczenie to jest genetycznie wcześniejsze od wszelkich innych typów poznania. Można by je nazwać doświadczeniem pierwotnym, podstawowym, radykalnym, fundamentalnym doświadczeniem człowieka, ludzkiej egzystencji zanurzonej w świat. Stanowi ono podstawę i miejsce, gdzie w sposób najbardziej naturalny, spontaniczny rodzi się problem Boga i gdzie należy szukać samych korzeni tego problemu. Niezmiernie ważne jest to, że afirmacja własnego ludzkiego istnienia powstaje w kontakcie poznawczym z istniejącą rzeczywistością pozaludzką, której afirmacja pozwala głębiej wniknąć w afirmację własnego istnienia, poznać je jako istnienie powiązane z innymi bytami osobowymi i nieosobowymi – ostatecznie z istnieniem wyższej, mocniejszej rzeczywistości – Boga. Nie są to odczucia czy pragnienia człowieka, ale fakty, które człowiek stwierdza.

Zwróćmy uwagę na treść tego podstawowego doświadczenia człowieka. Stanowi je przeżycie kruchości, zmienności, utracalności, nieustannego zagrożenia istnienia oraz związana z tym potrzeba zawierzenia swego istnienia innym bytom, żeby je umocnić, utrwalić, potrzeba znalezienia jego źródła i kresu.

Człowiek doświadcza na różne sposoby i zdaje sobie sprawę z tego, że jest, że istnieje. Doświadcza także w ciągu swego życia charakteru swego istnienia, które w wymiarach czasowych wyznaczone jest dwoma kresami – faktem narodzenia i faktem śmierci. Te dwa fakty wyznaczają jakby dwa typy ludzkich podstawowych doświadczeń – przeżycie szczęścia, które towarzyszy każdym narodzinom i przeżycie cierpienia, bólu związanego ze śmiercią. Całe ludzkie życie – niezależnie od tego, w jakich warunkach społecznych czy kulturowych przebiega – jest współwystępowaniem tych dwu typów doświadczeń.

Afirmacja własnego istnienia jest równocześnie doświadczeniem jego utracalności, kruchości, niepełności, skończoności. Człowiek wie, że może przestać istnieć, i to może przestać istnieć w każdej chwili; poznaje bowiem zanikanie bytów z otaczającego go świata, przeżywa śmierć osób bliskich. Doświadcza również różnorodności ograniczeń w dziedzinie poznania, życia psychicznego, moralnego. Te przeżycia kumulują się i stanowią właśnie owo doświadczenie niepełności, przygodności bytowej. Wyraża się ono najbardziej w przeżyciu lęku, trwogi przed śmiercią, braku jej akceptacji, które towarzyszą wszystkim przeżyciom ludzkim, a które w pewnych sytuacjach, tzw. momentach granicznych (narodziny, małżeństwo, śmierć bliskiej osoby, kataklizmu), nabierają większej intensywności i urastają do dominujących doświadczeń człowieka nie tylko emocjonalnego, ale i przede wszystkim – myślącego.

Człowiek doświadcza tego, że nie panuje całkowicie nad swoją bytowością, ma świadomość, że ona nie zależy jedynie od niego. Ma poczucie posiadania istnienia, a nie bycia istnieniem (podstawowe przeciwstawienie: mieć – być). Rodzi to swoistą potrzebę zawierzenia swego kruchego istnienia innym bytom. Człowiek szuka tego umocnienia w otaczających go przedmiotach – w bytach natury ciągle doskonalonych coraz bardziej precyzyjnymi narzędziami (technika) i w osobach, które w różny sposób i w różnych dziedzinach umacniają kruche i słabe istnienie człowieka. Łączy się w społeczności rodzinne, narodowe, międzynarodowe. One rzeczywiście czasowo, przejściowo wzmacniają słabe istnienie ludzkie, ale ostatecznie same okazują się bezsilne wobec radykalnego zagrożenia, jakim jest śmierć.

Poszczególne byty ludzkie i pozaludzkie okazują się bezsilne i ich suma posiada taki sam charakter. Poznanie tej bezsilności, ograniczoności okazuje, że one nie mogą być ostatecznym źródłem ludzkiego istnienia. Toteż nie mogą one zatrzymać ruchu człowieka zmierzającego do umocnienia swego bytu. Tu jawi się problem odniesienia do bytu mocnego, który mógłby gruntownie i ostatecznie wzmocnić kruche i zmienne istnienie ludzkie.

Człowiek jest nie tylko zdolny do postawienia pytania o ostateczne źródło i kres ludzkiego życia, ale w kontakcie z rzeczywistością takie pytanie mu się narzuca z nieodpartą siłą. Człowiek istnieje tak, że nie musi istnieć; powiązany jest z innymi bytami, które także powstają i giną. Człowiek doświadcza swego zakorzenienia w świecie i jednocześnie poznaje swoją odrębność zarówno od świata rzeczy, jak i świata osób. Doświadczając realnych związków ze światem wie, że nie wchodzi w świat natury jako jego część czy tylko funkcja, ale transcenduje go jako jedyny byt świadomy swego istnienia, ogarniający byt w ogóle jako ktoś, dla kogo jego własny byt i istnienie innych bytów stanowi problem. Rzeczywistość jawi się mu jako niezrozumiała, „pytajna".

Człowiek stawia pytania o charakter swego istnienia, o jego sens. W tym właśnie pytaniu najbardziej przejawia się transcendencja człowieka w stosunku do wszystkich innych bytów. Stawia więc pytanie o sens własnego istnienia i potrzebuje na nie kategorycznej odpowiedzi. Człowiek – jak zauważa Heidegger – jest bytem, który w swojej egzystencji zajmuje się bytem, a pytanie o byt w ogóle jest sposobem bycia człowieka.

Człowiek stawia pytanie także o „kierunek" własnego istnienia. Zadaje pytanie nie tylko pod adresem „skąd" swego bytu, lecz także „dokąd". Pragnąc poznać źródło – podstawę swego bytu – poszukuje nie tylko źródeł swego zaistnienia, lecz również bytu, który wzmocniłby, dopełniłby jego istnienie niepełne, kruche, zmienne. Wyraża się to w ludzkim pragnieniu szczęścia, które towarzyszy w sposób mniej lub bardziej uświadomiony wszystkim przeżyciom człowieka i jest drugą, „pozytywną" stroną doświadczenia własnej sytuacji egzystencjalnej, przejawia się w szczególnej transcendencji, dynamice człowieka w zakresie poznania i miłości.

To doświadczenie własnej przygodności, posiadania istnienia, a nie bycia istnieniem, potrzeby zawierzenia bytowi, z których każdy okazuje się bezsilny, i dynamice wyrażającej transcendencję w stosunku do świata natury, a nawet osób, jest tak fundamentalne, tak powszechne, że przekracza wszelkie społeczne, naukowe uwarunkowania i wszelkie formacje kulturowe. Jest infranaukowe, infrafilozoficzne, infrakulturowe.

W tym pierwotnym doświadczeniu swego ludzkiego bytu jawi się problem Boga w formie bardzo zalążkowej, w formie przeczucia, podejrzenia czy pragnienia, a nawet pytania. Niemniej przez swe powiązanie z doświadczeniem istnienia, doświadczeniem sytuacji bytowej człowieka, które – co do swego charakteru (przygodności) nie ulega zasadniczej zmianie w żadnych układach kulturowych – pełni niezmiernie ważną funkcję w genezie problemu Boga, w jego afirmacji, w pochodzeniu idei Boga i powoduje, że problem – mimo różnych rozwiązań filozoficznych i naukowych – powraca z niespotykaną uporczywością i przykuwa uwagę ludzką[3].

Spontaniczne, naturalne przekonanie o istnieniu jakiejś istoty wyższej, z którą człowiek jest powiązany jako ze źródłem i celem swego istnienia, stanowi naturalną podstawę i wyjaśnienie od strony ludzkiej faktu religii.

To radykalne doświadczenie człowieka powiązane ze spontaniczną refleksją ujawnia człowieka jako korelat rzeczywistości wyższej, mocniejszej, transcendentnej. Człowiek okazuje się bytem religijnym – *homo religiosus*[4].

A jak wyjaśniać wielość, różnorodność wyobrażeń o Bogu i związaną z tym wielość religii?

Doświadczenie naturalne, pierwotne – jak zaznaczaliśmy – jest niedoskonałe, niewyraźne, a poza tym nie jest doświadczeniem Boga, lecz doświadczeniem człowieka jako powiązanego z Bogiem, który poznawczo wprost nie jest dostępny.

Człowiek, mając doświadczenie siebie jako bytu osobowego, czyli świadomego i wolnego podmiotu działania (choć ograniczonego różnymi czynnikami), jest świadom, że byt osobowy stanowi wysoką formację bytową, toteż istoty boskiej poszukuje wśród bytów osobowych, na nich modeluje swoje pojęcie Boga. Tutaj mają swe źródło paradygmaty ojca, wodza czy tendencje personifikowania bytów natury. Jest rzeczą zrozumiałą, że są to wyobrażenia i idee niedoskonałe, nieraz wręcz naiwne; są po prostu interioryzacją zastanych w danej kulturze pojęć o Bogu. Nie jest to najważniejsze. Najważniejszy jest ten ruch człowieka ku transcendencji i ujęcie siebie jako jej korelatu.

---

[3] Na temat spontanicznego sądu o istnieniu Boga por. M. A. Krąpiec. *Ja – człowiek*. Lublin 1974 s. 412.

[4] Znaczenie podstawowego przeświadczenia o istnieniu Boga ujawniającego charakter człowieka jako *homo religiosus* podkreśla E. Gilson w pośmiertnie wydanej książce pt. *L'athéisme difficile* (Paris 1979 passim), a zwłaszcza kiedy mówi o „une expérience valide dans l'ordre de la religiosité naturelle de l'esprit humain" (tamże s. 84).

Ruch ten i formowanie idei Boga, przekonanie o Jego istnieniu natrafia na różnorodne przeszkody i trudności, z których najważniejszą, najbardziej uporczywie powracającą stanowi obecność zła fizycznego, cierpień moralnych. Rodzi się bolesne, egzystencjalne pytanie: dlaczego w moim życiu tyle bólu, cierpienia i zła, skoro jestem dziełem mocnej i dobrej istoty?

Problem jest wielki i uporczywie powraca. Ostateczną odpowiedź daje jedynie religia, która ze swej natury jest soteriologiczna i stanowi odpowiedź na ludzką potrzebę uwolnienia się od wszelkich zagrożeń i ograniczeń wszelkiego zła („ale zbaw nas ode złego").

Trzeba raz jeszcze podkreślić, że zdobyte w doświadczeniu pierwotnym przekonanie o istnieniu mocnej, dobrej istoty (Boga) posiada formę zalążkową i domaga się rozwinięcia, dopełnienia. W tym doświadczeniu jawi się raczej problem niż rozwiązanie. Problem jest najczęściej rozwiązywany w konkretnej religii – wówczas bardziej szczegółowe informacje o istnieniu i naturze Boga pochodzą ze źródeł pozaracjonalnych, nadprzyrodzonych, a Jego afirmacja dokonuje się na mocy wiary.

Może być także ten problem podjęty i rozwiązywany w poznaniu „zorganizowanym", metodycznie zdobytym i uzasadnionym – w filozofii. W filozofii odpowiedź na pytanie, czy istnieje Bóg, staje się uzależniona od poznania właściwego dla danej dziedziny związanego z charakterem filozofii, jej przedmiotu i metody. Można powiedzieć, że staje się poznaniem „technicznym" i przechodzi w dziedzinę kultury, która jest pośrednikiem między pytającym człowiekiem i dawaną odpowiedzią. Tutaj właśnie – w owym zapośredniczeniu nauki (szerzej: kultury) – w dawaniu odpowiedzi na pytanie o Boga leży możliwość afirmacji i negacji, możliwość rozwiązań teistycznych i ateistycznych.

Są systemy filozoficzne a priori wrogie, które przyjmują koncepcje rzeczywistości wykluczające istnienie Boga (materializmy). Mogą to być także koncepcje człowieka (Nietzsche, Hartman, Freud, Sartre), które wykluczają a priori istnienie Boga. Istnieją też filozoficzne systemy a priori pozytywne (św. Augustyn, św. Bonawentura, Descartes) czy wreszcie systemy neutralne, z których najważniejsze to systemy Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu.

Biorąc pod uwagę typy filozofii i filozoficzne dyscypliny, to najbardziej naturalnym i odpowiednim terenem, na którym problem może być sformułowany i rozwiązany, jest filozofia bytu (metafizyka), jak to przypomniał Jan Paweł II: „Filozofia św. Tomasza jest filozofią bytu ze względu na „actus essendi", którego wartość transcendentalna jest najprostszą drogą poznania bytu samoistniejącego i Aktu Czystego – Boga"[5].

---

[5] *Przemówienie na Kongresie Filozoficznym z 17 XI 1979*. „L'Osservatore Romano" z 18 XI 1979.

Dla wyjaśnienia danych w bezpośrednim poznaniu istniejących bytów, które w analizie filozoficznej okazują się złożone, zmienne, analogiczne, obdarzone właściwościami transcendentalnymi, trzeba przyjąć Absolut jako ich jedyną rację ontyczną.

Można jednak za przedmiot analizy i wyjaśnienia wziąć fakty ludzkie, bliższe człowiekowi i rozważyć problem istnienia Boga na terenie antropologii filozoficznej, co ze względu na wzmożone zainteresowanie człowiekiem w myśli współczesnej jest szczególnie wskazane.

Dysponujemy w tym przypadku różnymi możliwościami. Można bowiem jako przedmiot szczegółowej analizy i wyjaśnienia wziąć różne fakty ludzkie:

– fakt poznania intelektualnego, które w analizie ujawnia skierowanie na prawdę absolutną, poznanie wyrażające się w języku podmiotowo-orzecznikowym ze szczególnym charakterem wyrażenia „jest" w jego funkcji afirmującej konkretnie istniejące byty, które ostatecznie domaga się „Jest Absolutnego"

– fakt ludzkiej miłości ujawniającej nieskończoną pojemność ludzkiej woli, jej rozdwojenie na pragnienie dobra absolutnego i pragnienie dóbr konkretnych, które stwarza swoistą dynamikę ludzkiej miłości

– fakt ludzkiej wolności – wynikający właśnie z owego skierowania na Dobro Absolutne[6]

– fakt moralności.

Każdy z wyżej wymienionych faktów ludzkich, sformułowany, zanalizowany i filozoficznie zinterpretowany zgodnie z charakterem antropologii uprawianej w ramach filozofii bytu, ujawnia szczególny charakter osoby ludzkiej, jej szczególną przygodność, potencjalność, jej dynamizm i transcendencję, które nie mogą być inaczej wyjaśnione jak przez przyjęcie istnienia osoby Boga, będącej źródłem jej istnienia i jej ostatecznym spełnieniem.

Spośród wyżej wskazanych możliwości wybieram fakt moralności jako specyficznie ludzki fakt, by wskazać, że jego wyjaśnienie domaga się afirmacji Boga.

Moralność ujawnia na swój sposób dogłębną przygodność ludzkiego bytu. Przygodność to tyle, co ontyczna niekonieczność: możliwość istnienia i nieistnienia. W moralności ujawnia się tylko możliwość dobra i zła w tym samym osobowym podmiocie jako owoc sprawczości i samostanowienia. O ile dobro jest spełnieniem tego podmiotu – zło jest jego niespełnieniem. W niespełnieniu jest coś z nieistnienia. W każdym razie jest nieurzeczywistnienie tego, co nie tylko mogłoby stać się rzeczywistością, ale owszem – stać się nią powinno. Moment powinności odsłania z jednej strony bezwzględność dobra, coś z absolutu, jaki tkwi w osobie ludzkiej, a równocześnie w szczególny sposób ujawnia przygodność tejże osoby. [...]

Człowiek doświadcza bezwzględności dobra a przez to spotyka się w sobie z momentem absolutu, nie będąc równocześnie absolutem. Stale bowiem oscyluje pomiędzy możliwością dobra i zła. [...]

---

[6] Fakty te poddaje bardziej szczegółowej analizie M. A. Krąpiec (jw. s. 421 nn.).

I to nam również tłumaczy, dlaczego na gruncie moralności kształtuje się spotkanie z Absolutem, czyli z Bogiem. Właśnie owo doświadczalne dotknięcie momentu Absolutu w sobie – w człowieku – który równocześnie uświadamia sobie swoją przygodność, również przygodnie etyczną jako stałą możliwość dobra i zła – wyzwala w człowieku stosunek do Absolutu – do Boga, w znaczeniu ontycznym i etycznym zarazem. Religia i moralność łączą się z sobą bardzo głębokim węzłem[7].

Homo moralis jest *homo religiosus*.

Trzy momenty doświadczenia moralności są szczególnie znaczące i domagają się afirmacji Boga jako jedynej racji wyjaśniającej dany w doświadczeniu fakt:

1) doświadczenie, iż mój sąd o konkretnym dobru (moja osobista norma moralna – sąd mojego sumienia) nie jest całkowicie autonomiczny. Będąc moim, wskazuje na powiązania z prawdą o innych osobach, o całej rzeczywistości, z prawdą bytu, a ta domaga się afirmacji Boga jako ostatecznej racji inteligibilności rzeczy, ich inklinacji, ich celów[8];

2) doświadczenie odpowiedzialności za czyn. Człowiek doświadcza, że jest sprawcą swoich czynów, on bowiem ostatecznie zdecydował o tym, że czyn zaistniał i że jest właśnie taki, że tak, a nie inaczej ustosunkował się do powinności.

Będąc świadomym sprawcą istnienia i jakości swoich czynów, człowiek doświadcza odpowiedzialności za nie. Odpowiedzialność „za" czyn postuluje odpowiedzialność „wobec". Powstaje problem, wobec kogo człowiek jest odpowiedzialny za konkretny czyn, za całość swoich dokonań, za realizację samego siebie. Czy wystarcza odpowiedzialność wobec samego siebie i wobec drugich osób, które są zmienne, niekonieczne. Odpowiedzialność domaga się także afirmacji istnienia Boga jako racji;

3) doświadczenie wartości osoby ludzkiej jako bytu w sobie i dla siebie, jako podmiotu i celu swoich czynów, które stanowią podstawę afirmacji osoby dla niej samej, jest doświadczeniem nie tylko jej doskonałości, ale także jej braków, jej kruchości, jej chwiejności bytowej i moralnej. Rodzi się wówczas pytanie, skąd powinność uznania jej bezwzględnej wartości, jej godności? Byłaby ona niezrozumiała bez przyjęcia Osoby Najdoskonalszej, od której osoba ludzka pochodzi i do której zmierza przez swe świadome i wolne czyny.

Wszystkie tego rodzaju przeżycia w ramach doświadczenia moralności skłaniają do stawiania pytań o ostateczne źródło norm moralnych, odpowiedzialności moralnej i wartości osoby ludzkiej. Pytania te podejmuje i rozwiązuje filozofia moralności i antropologia filozoficzna wówczas, gdy chce ostatecznie wytłumaczyć fakt moralności. Jest on niezrozumiały bez przyjęcia istnienia osoby Boga, w perspektywie której dokonuje się życie moralne

[7] K. Wojtyła. *Problem teorii moralności*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. Pod red. B. Bejzego. T. 3. Warszawa 1969 s. 246-247.

[8] Por. Krąpiec, jw. s. 268.

człowieka i staje się zrozumiała wartość osoby ludzkiej, która okazuje się Jej szczególnym dziełem, stworzonym do dialogu z Bogiem. „Religijny" charakter osoby ludzkiej staje się dopiero wtedy wyraźny i usprawiedliwiony ostatecznie.

MENSCHLICHE ERFAHRUNG ALS GRUNDLAGE DER AFFIRMATION GOTTES

Zusammenfassung

Die Bejahung des eigenen Daseins, die mit der Affirmation der uns umgebenden Welt, der Charaktererkenntnis ihres Daseins und dem wenn auch noch so fragmentarischen Nachdenken darüber geboren wird, führt zu Fragen, die die Quellen, den Verlauf und Zweck dieses Daseins betreffen, von denen die wichtigste und eindringlichste Frage die nach der Quelle und dem Zweck des menschlichen Daseins oder ganz einfach nach Gott ist.

Diese Erfahrung ist genetisch allen anderen Erkenntnistypen voraus. Man kann sie die ursprüngliche, grundlegende, radikale und fundamentale Erfahrung des Menschen, der menschlichen Existenz in der Welt nennen. Sie bildet den Ort und die Grundlage, wo auf die natürlichste und freiwilligste Weise das Gottesproblem geboren wird und wo seine Wurzeln zu suchen sind.

Vollere Gotteserkenntnis kann entweder in der Philosophie oder in der Religion geschehen; das ist die sogenannte philosophische oder religiöse Gotteserkenntnis. Sowohl der erste als auch der zweite Typus des Gotteserkenntnis impliziert als sein eigenes, menschliches erfahrungsmässiges Fundament eine natürliche, spontane Gotteserfahrung.

Die philosophische Affirmation oder Negation Gottes ist etwas Sekundäres im Verhältnis zur spontanen Erkenntnis und vom philosophischen System abhängig. Die Gotteserkenntnis kann in der realistischen Philosophie des Daseins auf dem Gebiet der Metaphysik gestützt auf die Analyse und die Erklärung der Daseinszustände oder auf dem Gebiet der Anthropologie entwickelt werden sowie auf dem Gebiet der Moralphilosophie, wenn man die menschlichen Tatsachen in Erwägung zieht. (Die Sittentatsache beansprucht zu ihrem endgültigen Erklärungsrecht die Affirmation Gottes).